Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/MKVRME
УДК 821.162.1.0
ББК 83.3(4Пол)7

«Я БУДУ СВИДЕТЕЛЬСТВОВАТЬ О ТОМ, ЧТО ПОМНЮ»: РОМАН Я.М. РЫМКЕВИЧА «УМШЛАГПЛАЦ»

 И.Е. Адельгейм
Институт славяноведения Российской академии наук, Москва, Россия
Дата поступления статьи: 14 февраля 2024 г.
Дата одобрения рецензентами: 19 апреля 2024 г.
Дата публикации: 25 сентября 2024 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2024-9-3-216-241

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ по проекту 24-28-00403 «Репрезентация и преодоление травматического опыта национального прошлого в литературах Центральной и Юго-Восточной Европы (последняя треть XX — начало XXI вв.)»

Аннотация: В статье анализируется роман крупного польского писателя и литературоведа Я.М. Рымкевича «Умшлагплац» (1988), посвященный дважды знаковому пространству (варшавская Умшлагплац — pars pro toto Холокоста и болезненной проблемы польско-еврейских отношений во время и после Второй мировой войны). Целью статьи является определение места романа в продолжающейся со второй половины 1980-х гг. в польском обществе дискуссии о соучастии поляков в Холокосте. При анализе сложной конструкции текста особое внимание уделяется связи его поэтики с проблемой свидетельствования и модальности вымысла. Порожденный острым ощущением вопиющего не-присутствия пространства еврейской трагедии в польском историческом сознании как места памяти, чувством вины и стыда роман Рымкевича предстает обращенным к польскому обществу постулатом коммеморации и эмпатии, призывом к признанию и осмыслению травматичного прошлого. «Умшлагплац» стала значимым художественным и этическим шагом в подготовке к прорабатыванию связанной с Холокостом польской травмы, осложненной устойчивостью героически-романтической самоидентификации польского общества.

Ключевые слова: Холокост, Рымкевич, Умшлагплац, свидетельствование, вымысел, память.

Информация об авторе: Ирина Евгеньевна Адельгейм — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт славяноведения Российской академии наук, Ленинский проспект, д. 32-А, 119334 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5208-0848

E-mail: adelgejm@yandex.ru

Для цитирования*:* *Адельгейм И.Е.* «Я буду свидетельствовать о том, что помню»: роман Я.М. Рымкевича «Умшлагплац» // Studia Litterarum. 2024. Т. 9, № 3. С. 216–241. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2024-9-3-216-241



Studia Litterarum,
vol. 9, no. 3, 2024

"I WILL BEAR WITNESS THAT I REMEMBER": THE NOVEL *UMSCHLAGPLATZ* BY J.M. RYMKIEWICZ

© 2024. Irina E. Adelgeim
Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Received: February 14, 2024
Approved after reviewing: April 19, 2024
Date of publication: September 25, 2024

Acknowledgements: The research was supported by Russian Science Foundation, project no. 24-28-00403 "The Representation and Overcoming of the Traumatic Experience of the National Past in the Literatures of Central and Southeastern Europe (The Last Third of the 20th — the Beginning of the 21st Centuries)."

Abstract: The article analyses the novel *Umschlagplatz* (1988) by a significant Polish writer and literary critic, J.M. Rymkiewicz, which deals with a twice iconic space (Warsaw's Umschlagplatz — pars pro toto of the Holocaust and the painful problem of Polish-Jewish relations during and after the Second World War). The article aims to determine the novel's place in the ongoing debate in Polish society about Polish complicity in the Holocaust since the second half of the 1980s. The analysis of the complex text construction covers the relationship between poetics and the problem of testimony, the modality of fiction. Generated by an acute sense of the blatant non-presence of the space of the Jewish tragedy in Polish historical consciousness as a place of memory, guilt, and shame, Rymkiewicz's novel appears as a postulate of commemoration and empathy addressed to Polish society, a call for recognition and comprehension of the traumatic past. *Umschlagplatz* was a significant artistic and ethical step in preparation for working through the Holocaust-related Polish trauma, complicated by the persistence of the heroic-romantic self-identification of Polish society.

Keywords: Holocaust, Rymkiewicz, *Umschlagplatz*, witnessing, fiction, memory.

Information about the author: Irina E. Adelgeim, DSc in Philology, Leading Research Fellow, Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Leninsky Ave, 32-A, 119334 Moscow, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5208-0848

E-mail: adelgejm@yandex.ru

For citation*:* Adelgeim, I.E. "'I Will Bear Witness That I Remember': The Novel *Umschlagplatz* by J.M. Rymkiewicz." *Studia Litterarum*, vol. 9, no. 3, 2024, pp. 216–241. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2500-4247-2024-9-3-216-241

В заглавие романа известного польского прозаика, поэта, литературоведа Ярослава Марека Рымкевича (1935–2022) вынесено пространство уникальное («На этой планете немного таких мест. Можно даже сказать, что это единственное такое место» [61, s. 8]), дважды знаковое. Прежде всего это pars pro toto Холокоста. Umschlagplatz (нем., дословно «перевалочный пункт») — термин, использовавшийся в оккупированной Польше для обозначения мест (в гетто или рядом с ним), где происходила сортировка еврейских узников и отправка их в лагеря смерти. Рымкевич повествует о гетто в Варшаве (а также в близлежащем Отвоцке), а варшавская Умшлагплац имеет также коннотации, делающие ее еще и pars pro toto болезненной проблемы польско-еврейских отношений, трагического узла разобщенности и в то же время неразделимости исторического опыта поляков и евреев: «...мы живем вокруг места их смерти» [61, s. 9].

Умшлагплац в варшавском районе Муранов — символ Холокоста и одновременно символ забвения. Это «не только название конкретного места. <...> Это также именование судьбы: Умшлаг, или лимбо, преддверие смерти, вход в подземное царство. Умшлаг, или то, что случилось с теми, кто там оказался» [61, s. 31]. На варшавской (крупнейшей в Польше) Умшлагплац, через которую в 1942–1943 гг. прошло ок. 300 тыс. евреев, «закончилась история польских евреев» (или, — уточняет Рымкевич, — это место, «в котором эта история остановилась и могло казаться, что она закончилась») [61, s. 5]. К концу войны количество варшавских евреев (в 1930-е гг. — треть населения польской столицы) сократилось в двадцать раз[1]. Еврейский

1 Всего за время Второй мировой войны было уничтожено около 90% еврейского населения Польши.

Муранов[2], составивший в 1940–1943 гг. основную часть гетто, окончательно прекратил свое существование после взрыва Большой синагоги 16 мая 1943 г. Разрушение еврейской Варшавы явилось «столь тотальным, что контраст с прочими районами города, которые тоже в значительной степени сровняли с землей, потрясал» [16, s. 42]. Почти сразу после войны (1949–1951) на этом месте были возведены новые кварталы новой — социалистической — столицы. Один из крупнейших польских исследователей Холокоста Я. Леоцяк определяет это пространство как «место-на-месте-гетто»: «Это особый опыт “того же самого, но при этом совершенно другого места”, опыт реального отсутствия и иллюзорного наполнения. Разрушение гетто не есть разрушение места. Место осталось, но оно пустует (хоть и застроено), оно голо и мертво (хотя там бурлит жизнь). Место сохранилось, но выпотрошено, лишено “содержания” <…>. В прежние рамки оказалась вписана другая реальность…» [42, s. 84]. В результате эта территория в самом центре современной Варшавы приобрела особый статус, связанный не только с трагедией Холокоста, но и с болью забвения и «переписывания» пространства. Бывшее еврейское гетто осталось гигантским кладбищем, тем более страшным, что незримым, скрытым под фундаментами новых польских зданий. Элементы, отсылающие к катастрофе Холокоста, соприкасаются с повседневной жизнью, будучи при этом лишены статуса сакрального, а витальность повседневности, которой неизбежно обрастает возведенный на руинах и костях (а по сути из руин и костей[3]) район, в определенном смысле оскверняет место трагедии: «Центр города, но при этом тишина, простор и много зелени <…>. Только одна незначительная мелочь <…>: все это построено на кладбище» [16, s. 294]; «Город-сад. Город-кладбище. Кладбище-город. Холмистый ландшафт. Надгробный. Мореные холмы истории <…>

2 В Варшаве не существовало собственно еврейского района, поскольку, согласно декрету 1809 г. Фридриха Августа I, были лишь места, где евреям селиться *не* разрешалось, однако именно в Муранове еврейское население составляло абсолютное большинство (до 70%).

3 Примерно 3 млн $м^3$ щебня, кирпича, камня, всевозможных обломков (среди которых и под которыми находились фрагменты человеческих останков) решено было не вывозить, а превратить в рукотворные холмы, на которых будут выстроены дома из производившегося здесь же «пустотелого кирпича типа “Муранов”»: «Для меня очевидно, что сегодня в Муранове люди живут бок о бок с жителями гетто. Ведь изготовлявшиеся на месте кирпичи содержали не только обломки разрушенных зданий, но и всё, что находилось среди них, в том числе человеческие останки. <…> На этой территории эксгумация не производилась. Перемолотое, измельченное — всё служило строительным материалом» [16, s. 226].

оставленные катком Холокоста. Холмы, под которыми развалины, под которыми люди, евреи — подвальные бездны, бункеры и убежища. <...> Дворики, детские сады и школы. Из бетона, смешанного с обломками кирпичей и человеческим прахом» [38, s. 285]. В реальное существование сегодняшней польской столицы вторгается посмертное бытие ее еврейского прошлого, актуализируя так и неразрешенный внутренний конфликт: сон, покой которого «нарушает город», — это «сон о нас самих» [38, s. 28]. Район Муранова с его потаенной, подавленной инакостью и вытесненной трагедией, квинтэссенцией которых оказывается Умшлагплац, воплощает «про́клятое место» [61, s. 55; подробнее см.: 3], пространство встречи живых и призраков, своих и чужих, двух не нашедших примирения версий прошлого и настоящего. Топос его неотделим от топосов разрыва и объединения, безразличия и сопричастности, забвения и памяти, смерти и жизни.

Рымкевич понимает Умшлагплац также как символ тоталитаризма, называя ее «образцовой тоталитарной территорией» [61, s. 113] — в смысле тотальности дегуманизации и уничтожения не только реальности, но и памяти о ней. «Триумф тоталитаризма: удалось ликвидировать то, что было, вместе с представлением, которое могло бы свидетельствовать о том, что что-то было. Ничего нет — история может начаться заново» [61, s. 114]. Умшлагплац воплощает собой самую сущность «проклятого века» [61, s. 108]: «Достаточно пройти по варшавской Умшлагплац, чтобы понять, что́ такое XX век» [61, s. 51]. Это понимание заключается прежде всего в опыте недоверия к жизни: «Живя здесь — на краю Умшлагплац — нельзя быть уверенным ни в чем...» [61, s. 53]; «Тот, кто живет поблизости от Умшлагплац, знает, что случиться может все, что угодно» [61, s. 183]. Именно об этом спустя десятилетие писал С. Фридлендер: «Освенцим изменил основу продолжения, основу преемственности условий жизни в истории» (цит. по: [10, с. 358]).

Повествование Рымкевича — не столько о территории, сколько о карте, а точнее — о *попытке* реконструкции такой карты и *возможности* подобной попытки. Это «блуждание», «собирание рассеянных следов» [40, с. 128]: повествователь вчитывается, вглядывается и вслушивается в свидетельства, словно бы следуя за Ж. Диди-Юберманом, убежденным в том, что «собирая факты и обобщая их, мы можем приблизиться к истине» [13, с. 86]. Однако значимость текста Рымкевича этим отнюдь не исчерпывается.

Роман стал важнейшим шагом в далеко не законченной общественной дискуссии (см. об этом: [2; 4]), связанной с проблемой соучастия поляков в Холокосте. Начало современной фазе этого процесса было положено показом в 1985 г. по польскому телевидению документального фильма К. Ланцмана «Шоа» (см. об этом: [40, s. 58–59; 52; 49]), напомнившего об антисемитизме местного населения и пассивности (пока лишь о пассивности) поляков как свидетелей (пока лишь как свидетелей) совершавшейся рядом трагедии. Большинство комментаторов осудило фильм как «антипольский», назвав его «несправедливым обвинением», заставляющим поляков «встать на защиту национальной чести и достоинства» [54, s. 129]. Еще более ожесточенные споры[4] вызвало в 1987 г. эссе Я. Блоньского «Бедные поляки смотрят на гетто». Блоньский акцентирует проблему страха как источника польской «мании собственной невиновности» [59, s. 14]: «Страх, что нас посчитают пособниками смерти. Он столь ужасен, что мы делаем все, чтобы его отогнать, скрыть от самих себя <…>. Мы ведь чувствуем — что-то получилось не так, как надо <…> и сознательно или неосознанно — боимся, что нас обвинят. <…> ага, вы тоже служили смерти? Вы тоже помогали убивать? Или, по крайней мере: вы спокойно смотрели, как умирали евреи? <…> Давайте честно признаем: такой вопрос не может не возникнуть. Его обязан задать каждый, кто задумывается о польско-еврейском прошлом, вне зависимости от того, к какому ответу в результате придет. Мы отгоняем его от себя, считая чудовищным, скандальным. Ведь мы не были на стороне убийц. Ведь мы сами стояли следующими в очереди в печь. Ведь мы с этими евреями сосуществовали — не идеально, но все же <…>. Приходится постоянно всем об этом напоминать. Иначе — что другие о нас подумают? Что мы сами о себе подумаем? Что станется с добрым именем нашей страны, нашего общества?.. Эта забота о “добром имени” неизменно стоит за частными — и в еще большей степени публичными — высказываниями. Иначе говоря, размышляя о прошлом, мы хотим получить моральную выгоду. Даже осуждая, сами хотим оказаться над — или вне — осуждения. Хотим быть абсолютно вне осуждения, хотим остаться совершенно чистыми. Хотим сами быть жертвами — и только… Однако за этим стремлением ощущается

4 Б. Крупа [40, s. 60–61] приводит в качестве важнейших голосов в этой дискуссии следующие: [51; 50; 53; 60; 21; 49; 48]. См. также: [39; 32].

подспудный страх <…> и этот страх искажает, деформирует наши мысли о прошлом. <…> Мы не хотим иметь ничего общего с чудовищным преступлением. Однако чувствуем, что оно нас как-то пятнает, “бесчестит”. Поэтому предпочитаем обо всем этом не говорить. Или говорить только затем, чтобы опровергнуть осуждение. Осуждение как таковое звучит редко, но оно словно бы витает в воздухе» [15, s. 44]. Блоньский, декларировавший: «Кровь осталась на стенах, впиталась в землю, хотим мы того или нет. Она впиталась в нашу память, в нас самих. Значит, именно себя мы должны очистить, то есть увидеть себя по правде. Без этого дом, земля, мы сами — останемся запятнанными» [15, s. 45], по меткому выражению П. Чаплиньского, развеял последние иллюзии относительно возможности существования национализма в хорошем смысле этого слова и разрушил миф о довоенном «полиэтническом рае», мирном сосуществовании поляков с их соседями [20, s. 338].

За год до этого вышел роман Анджея Щипёрского «Начало» (1986), огромный успех которого критик справедливо объясняет умением писателя «на редкость удачно выразить коллективные чаяния и мифы», «поэтизировать и эстетизировать повсеместно функционирующую в Польше версию» [19, s. 191–192]: подавляющая часть польского общества вела себя достойно, пассивность его была вынужденной, а пособниками нацистов в уничтожении евреев оказались лишь немногочисленные преступные элементы. Щипёрский предложил обществу виртуозно сконструированную «индульгенцию, освобождающую от бремени общей (с евреями. — *И.А.*) истории» [18, s. 83]. Характерно, что подлинным объектом траура и меланхолии здесь оказываются не жертвы Холокоста, а сами поляки, утратившие в силу *внешних* обстоятельств соседа и теперь элегически о нем тоскующие (подробнее об этом см.: [2]). В центре вышедшего в 1987 г. «Вайзера Давидека» Павла Хюлле — также травма поляка, который, по остроумному замечанию Чаплиньского, «на исторический вопрос <…> ищет метафизический ответ» [20, s. 354], а потому его не находит: загадочное исчезновение полуфантасмагорического еврейского мальчика — прозрачная аллюзия на исчезновение из жизни польского общества в результате Второй мировой войны и антисемитской кампании 1968 г. «еврейского соседа».

Появившаяся еще через год[5] «Умшлагплац» Рымкевича порождена как раз острым ощущением вопиющего не-присутствия пространства еврейской трагедии в польском историческом сознании как места памяти: поляки, на протяжении нескольких десятилетий «живя вокруг Умшлагплац, не проявляли (к ней. — *И.А.*) интереса...» [61, s. 6].

Конструкция текста, повествующего о «не-месте памяти»[6], призрачная, многослойная, фрагментарная, с одной стороны, отсылает к факту уничтожения — реального (Холокост) и символического (забвение), с другой — перекликается с идеей Ж. Диди-Юбермана о том, что восстановление истины совершается в процессе «выстраивания и монтажа (при помощи воображения. — *И.А.*) множества форм, соотнесенных друг с другом» [7, с. 77].

Рымкевич использует сложную систему дискурсов — научного (анализ собранных материалов, реконструкция пространства) и туристического (с характерными для него функциональностью и коммуникативной стратегией), художественного и психологического (прежде всего анализ порожденных процессом сбора материала и повествования состояний, попытки идентификации себя с евреями, воспоминания о подозрениях в еврейском происхождении и анализ собственных ощущений и пр.), эссеистского и автобиографического («роман-документ, вписанный в автобиографию писателя» [22, s. 55]), риторического. Переплетаются временные пласты, разделенные полувековой дистанцией и опытом Холокоста (1987 и 1937 гг.), а также реальность и вымысел, причудливо связанные прежде всего с двумя парами персонажей. Это повествователь, alter ego автора, польский литературовед и писатель Ярослав Рымкевич, и его жена Ханя, — и еврейский писатель Ицик Мандельбаум, успевший эмигрировать из Польши до войны, и погибшая во время Холокоста Хая Гелехтер, его возлюбленная. Голоса персонажей вторят друг другу, подменяют, а порой демонстративно

5 1988 г. — эмигрантское и подпольное издания, 1992 г. — официальное.

6 «Не-места памяти» (понятие, фигурирующее в фильме Ланцмана «Шоа») польская исследовательница Р. Сендыка определяет как «места совершения актов геноцида <...> характеризующиеся отсутствием (какой бы то ни было или достоверной) информации, форм материальной мемориализации <...>. Жертвы, память о которых должна была бы быть запечатлена в таких местах, как правило, имеют другую групповую принадлежность (чаще всего этническое происхождение), чем нынешние жители, самооценке которых угрожают обстоятельства возникновения не-места памяти» [52].

сливаются, так же как порой неотличимы друг от друга блуждания по реальным Варшаве (пространству, где повествователь живет) и Отвоцку (где он бывал в детстве) — и по текстам свидетельств.

Книга не просто содержит множество автотематических комментариев. Конструктивно-дискурсивная основа романа — сознательное обнажение «слабых» звеньев повествования, главным из которых является право повествователя на свидетельствование.

Во-первых, Рымкевич хочет свидетельствовать об отсутствующем: «Умшлагплац не существует» [61, s. 33]; «...воображение отказывает, поскольку то, что ты знаешь об этом месте из прочитанного и фотографий, не связано с тем, что здесь есть теперь» [61, s. 114]. Подобно тому, как это происходит в «Шоа» Ланцмана, именно это отсутствие становится для свидетеля «обоснованием смысла его свидетельства», именно оно побуждает его свидетельствовать: «...реальность предстоит создать, можно вернуть *только* субъективным свидетельством» [9, с. 177].

Во-вторых, отправная точка текста Рымкевича — *отсутствие* личного опыта, тогда как, по П. Рикёру, специфика свидетельства заключается в том, что «утверждение о реальности неотделимо от самообозначения свидетельствующего субъекта, составляет с ним единое целое» [10, с. 227]. Отсюда классическая формула свидетельствования — я там был: «То, что подтверждается, составляет нераздельное единство реальности случившегося и присутствия рассказчика на месте происшествия. Прежде всего, свидетель объявляет себя свидетелем» [10, с. 228]. Повествователь же Рымкевича словно бы постоянно напоминает об обратном: «Достойно повествования только то, что известно наверняка» [61, s. 76]; «Убого мое свидетельство, плоха моя память» [61, s. 77]; «Тот, кто, рассказывая о чем-то, говорит: — Может, было так, а может, иначе, может, это случилось, а может, нет — вообще не должен браться за рассказывание. Рассказывать имеет право только тот, кто знает, как было. То есть тот, кто имеет смелость сказать: — Было так. — Вот именно, в этом все и дело, — говорит Ханя, — что ты не можешь знать, как было» [61, s. 77]. Он пытается приобрести опыт свидетеля «через третьи руки». Отсюда повторяющаяся формула «выписываю цитату...» (по словам Б. Крупы, автор становится «софером, переписчиком» [40, s. 124]), ссылки на прочитанное и услышанное, выражение благодарности этим «посредникам»: «Спасибо всем,

кто помогал мне советом в процессе написания этой книги и старался воссоздать для меня реалии того времени» [61, s. 3].

Однако переживших Умшлагплац мало, и остается все меньше («…я отдаю себе отчет, что принадлежу к числу последних живущих на земле людей, которые, рассказывая об Умшлагплац 1942 года, способны опираться на <…> собственный опыт» [33, s. 118], — писал недавно ушедший крупный польский литературовед М. Гловиньский). В книге фигурирует Марек Эдельман — легендарная личность, единственный уцелевший руководитель восстания в Варшавском гетто 1943 г. И, что еще важнее, выжившие не могут быть подлинными свидетелями: «…не мы, оставшиеся в живых, настоящие свидетели. <…> Мы, выжившие, составляем меньшинство, совсем ничтожную часть. Мы — это те, кто благодаря привилегированному положению, умению приспосабливаться или везению не достиг дна. Потому что те, кто достиг, кто увидел Медузу Горгону, уже не вернулись, чтобы рассказать, или вернулись немыми; но это они <…> канувшие — подлинные свидетели, чьи показания должны были стать главными. Они — правило; мы — исключение. <…> Мы, кого судьба пощадила, пытались рассказать не только про свою участь, но, с большей или меньшей степенью достоверности, про участь тех, канувших; только это были рассказы “от третьего лица”, о том, что мы видели рядом, но не испытали сами. Об уничтожении, доведенном до конца, завершенном полностью, не рассказал никто, потому что никто не возвращается, чтобы рассказать о своей смерти» [9, s. 178].

Именно к этим идеальным свидетелям (реальным — как, например, Цалель Переходник, автор одного из классических свидетельств о Холокосте, и вымышленным — как Хая) обращается Рымкевич, «оживляя» их и пытаясь вступить в диалог. Однако оказывается, что найти общий язык возможно лишь с выжившими, ибо произнеся сакральную рикёровскую формулу «я там был», подлинные — мертвые — свидетели утрачивают способность быть понятыми живыми. По словам Д. Агамбена, свидетельствовать «означает принять в собственном языке позицию тех, кто его утратил» [1, с. 170], и это оказывается для героев Рымкевича неосуществимым. Не только поляк Ярослав не может договориться с еврейскими призраками. Избежавший Умшлагплац Ицик, хоть его взгляд и устремлен с двадцать третьего этажа нью-йоркского небоскреба «в шахту непостижимого, вглубь шеола» [61, s. 132], также не способен найти общего языка с теми, кто оказался там,

в этой пропасти, ибо со своего небоскреба видит *до*военный Муранов и купол *еще не* взорванной Большой синагоги. Тем более не может это сделать молодое поколение, не знавшее Холокоста [61, s. 101–102]. Даже единственно доступные нам свидетельства выживших, свидетельства «опыта на пределе», по словам Рикёра, не могут быть «приспособлены, то есть насколько возможно очищены от той абсолютной чуждости, которую порождает чувство ужаса» [10, с. 247[. Гипотетические же «идеальные» свидетельства опыта «*за* пределом» говорят языком «тайным», «рассыпающимся» [61, s. 132] — непереводимым и немым. В диалоге Ицика и Хаи повторяются слова «(не) узнать» и «(не) выжить». Тот, кто выжил, не узнает; тот, кто знает, не выжил: «Я бы хотел узнать, — говорит Ицик, — как вы это пережили. Как все это было. — Я не пережила, — говорит Хая. <…> Никто этого не пережил. — Но я пережил, — говорит Ицик. — И поэтому хочу узнать. Что было бы со мной, если бы я тогда не уехал. То есть я не хочу узнавать, что бы со мной случилось, потому что, разумеется, знаю, во всяком случае, могу догадываться, что бы случилось. Но я хочу узнать, что бы я тогда думал, что бы я тогда чувствовал. — Этого ты не узнаешь, — говорит Хая, — потому что этого тебе нельзя знать» [61, s. 99].

«Умшлагплац» — одновременно роман и история его создания, повествование и анализ его (не)возможности. Повествователь постоянно сомневается в достоверности своего свидетельства [61, s. 6, 7, 17, 49, 149, 152, 76–77], достоверности тех или иных источников, достоверности дискурса, включающего в себя модальность вымысла [61, s. 34]. Проблема вымысла как инструмента репрезентации исторической реальности, с одной стороны, и как орудия этического воздействия — с другой, — вторая ключевая в романе и неразрывно связана с темой свидетельствования и ограниченностью опыта: «Я себя упрекаю, что в этой книге некоторые вещи вымышлены, и стараюсь, как могу, чтобы этого вымышленного было как можно меньше. Больше всего я бы хотел написать такую книгу, в которой ни одно предложение не было бы придумано и в которой было бы описано только то, что случилось на самом деле. То есть только то, что мы, поляки и евреи, вместе пережили. Только такая книга была бы, по моему убеждению, достойным свидетельством того, что случилось между поляками и евреями, достойной компенсацией, которую мы должны нашим польским евреям. Но такой книги — ограниченный своим опытом, который, если можно так

сказать, является в этих вопросах скорее опытом духовным, чем опытом реальным <...> я такой книги, которая была бы невымышленным свидетельством той реальности, написать не мог...» [61, s. 184–185]. Однако, возражая Хане, которая считает вымысел при разговоре о Холокосте «недопустимым», «неприличным», «оскорбительным» [61, s. 75], Ярослав заявляет: «То, что кажется у меня вымыслом, — вовсе не вымысел» [61, s. 76].

Этот кажущийся парадокс отсылает к многократно декларируемой задаче, своего рода художественно-нравственному императиву — увидеть свершившееся самому и описать так, чтобы сумел увидеть читатель [61, s. 5, 32, 38, 122, 170]. Рымкевич пытается приблизиться к прошлому посредством анализа чужого дискурса и посредством собственного воображения, используя для этого привилегии обеих своих профессий: «Я по образованию литературовед и много лет занимался интерпретацией литературных текстов. То есть выковыривал из них отдельные слова и рассматривал выковырянное с разных сторон. Это в данном случае может как раз очень пригодиться. Умшлагплац не существует, остались только описывающие ее слова. Будущие поколения станут спрашивать, чтó они значили. Буду счастлив, если на что-то сгожусь» [61, s. 33]; «...я — писатель, и это моя профессия: узнавать, что у других людей в голове» [61, s. 49].

Вымысел в данном случае неразрывно связан с человеческой способностью к воображению, к которой многократно апеллирует Рымкевич, с одной стороны, подспудно сомневаясь в возможности описания Холокоста (и повторяя поэтому эвфемистическую формулу «происходило то, что происходило» [61, s. 18–21]), с другой — отнюдь не отрицая ее. Рымкевич, как уже говорилось, словно бы отсылает к идее Ж. Диди-Юбермана, утверждавшего, что мы познаем прошлое только посредством воображения, не сводя его «к художественной, творческой деятельности: вслед за Кантом, который считал воображение элементом познания, Диди-Юберман настаивает на его эвристической значимости» [13, с. 86].

Кроме того, сверхзадача романа связана с польской памятью, т. е. не с собственно прошлым, но с его репрезентацией в общественном сознании: «В том, что я пытаюсь идентифицировать себя или поставить себя в их положение, нет ведь ничего плохого. Даже если ты права, и я никогда не узнаю, что такое быть евреем, то, может, хотя бы узнаю, что такое быть поляком и что я, поляк <...> о евреях думаю» [61, s. 63]. Территория Умшлаг-

плац — pars pro toto преступления и забвения — предстает для Рымкевича пространством долга, прежде всего долга поляков перед самими собой: «Мы живем вокруг него — места в центре Варшавы — и значит, должны обдумать, что оно для нас значит. <...> Какое значение имеет, может иметь для нашего будущего» [61, s. 7–9].

Отсюда используемая Рымкевичем диссоциация личности повествователя, последовательное выведение вовне элементов внутреннего диалога. Это не только демонстративный параллелизм фигур Ярослава и Ицика — поляка и еврея, ведущих диалог, на самом деле являющийся внутренним монологом [61, s. 13, 14, 69, 184, 241]. Довоенные дискуссии в пансионате в Отвоцке (т. е. воспоминания Ицика) — также внутренний полилог повествователя: вымышленные персонажи воплощают определенные позиции относительно будущего еврейского народа, идентичности, проблемы ассимиляции и пр. Важнейшим выведенным вовне внутренним голосом является голос жены Ярослава Хани — голос совести, порой выступающий адвокатом, а порой — прокурором. Кроме того, особое значение приобретают разговоры повествователя с ней — ассимилированной еврейкой — об идентичности, об отношениях евреев и поляков. Эта польско-еврейская семейная пара — отчасти и pars pro toto истории Польши. Наконец важнейшего «двойника» повествователя представляет собой его ровесник — еврейский мальчик с фотографии. Рымкевич связывает себя с ним своего рода эмпатическим экфрасисом: «Мальчик, стоящий в центре фотографии, одет в короткое, немного не доходящее до колен пальто. Под пальто у него, вероятно, свитер, но это неточно, потому что пальто застегнуто. Шапка — немного съехавшая или, скорее, сдвинутая набок — словно бы слишком велика для него. Может, это шапка отца? Или старшего брата? Известно имя мальчика: Артур Семёнтек, сын Леона и Сары, урожденной Домб, родился в Ловиче. Артур — мой ровесник: мы оба родились в 1935. Стоим рядом, он на этой фотографии, сделанной в варшавском гетто, а я на фотографии, сделанной на высоком перроне в Отвоцке. Скорее всего, фотографии сделаны в одном и том же месяце, моя немного, дней на десять, раньше. Мне кажется, даже шапки у нас похожи. Моя — немного светлее — тоже мне вроде бы немного велика. Он — в гольфах, я — в белых носочках» [61, s. 187]. Внутренний диалог — акт рефлексивный: это «внутренний дискурс, направленный на поддержание непрерывности сознания, фиксацию восприятия и закрепление системы уста-

новок и личностных смыслов» [12, с. 149], одна из форм аутокоммуникации, важнейшей составляющей которой оказывается диалог двух подструктур личности — «я» и «не я» [6]. Характерно, что у Рымкевича во всех случаях выведенным вовне «вторым» голосом оказывается еврейский.

«Умшлагплац» порожден чувством вины и стыда, имеющих различные уровни. Это вина и стыд невинного свидетеля (польского ребенка, каким автор являлся во время войны). Они осознаны задним числом — повествователь помещает момент собственного счастливого детства, запечатленного на фото, в контекст оставшегося за кадром (но теперь известного ему) чужого страдания: «Мне <...> не только то кажется неприличным, что нам, христианским детям, даровано было тогда это чудесное чувство прелести, а может, одновременно и ужаса бытия. Неприлично то, что мы вообще выжили, а те, другие дети, еврейские, были обращены в пепел...» [61, s. 19]. Это ответственность и опять-таки стыд за польский антисемитизм — рефлексии, словно бы концентрическими кругами сосредоточенные вокруг случая, описанного в «Дневнике» А. Чернякова. От ответственности за брошенные польскими мальчишками через стену гетто камни не избавляет ни временная дистанция («...я отвечаю за того хулигана, который швырял камни через стену гетто» [61, s. 47]), ни масштабы вины («по сравнению с тем, что сделали вскоре немцы, — это вроде бы ерунда» [61, s. 47]). Это не имеющая срока давности ответственность не за конкретные поступки, а за то, что польское общество, плоть от плоти которого является повествователь, оказалось способно, во-первых, породить подобное поведение, во-вторых, остаться к нему равнодушным [61, s. 49]. Здесь характерен переход от «я» к «мы»[7]: «...во мне все сжимается от чувства стыда <...>. Как мы могли тогда так себя вести...» [61, s. 47]. Наконец, пытаясь искупить вину, на последних страницах книги повествователь возвращается в детство и эмпатически-символически встает рядом с ровесником-евреем: «Ты устал, — говорю я Артуру. — Это же, наверное, очень неудобно — стоять так с поднятыми руками. Сделаем вот что. Теперь я подниму руки, а ты их опустишь. Может, они не заметят. Или знаешь, что — поступим иначе. Мы оба будем стоять с поднятыми руками» [61, s. 187–188].

7 Подобная, но развернутая система ценностно ориентированного употребления личных местоимений используется в повествовании о фамильном польско-еврейском прошлом М. Шнайдерман. См.: [3].

Таким образом, роман Рымкевича все же оказывается свидетельством и одновременно обращенным к польскому обществу постулатом памяти и эмпатии: «...считаю, что гожусь в свидетели и не только могу, но обязан выступить как свидетель. Даже если это свидетельство, которое я могу дать, не будет свидетельством их (жертв Холокоста. — *И.А.*) жизни, оно будет свидетельством моей памяти о них и об их жизни. Я буду свидетельствовать о том, что помню. И свидетельствовать о том, как помню» [61, s. 79]. Рымкевич свидетельствует о переживаемом им трауре по уничтоженным польским евреям: «Не является вымыслом <...> мой великий плач, великое оплакивание, которым я их оплакиваю <...>. И не является вымыслом мое свидетельство, которым я подтверждаю этот свой плач...» [61, s. 77]. Это свидетельство подлинное, не подлежащее оспариванию: аутентичность, базирующаяся на «достоверности отношений между рассказчиком и предметом его рассказа» (цит. по: [8, с. 274], полностью соблюдена.

Свой плач Рымкевич называет оплакиванием также и себя: «...оплакивая их, я оплакиваю также себя и, может, даже прежде всего себя: поляка, которого уже навсегда покинули *его* польские евреи, который этих своих евреев навсегда утратил. <...> Те, кто моложе, вероятно, вообще не догадываются о том, что утратили» [61, s. 78]. Не случайно книга завершается словами М. Эдельмана: «Евреев больше нет. И никогда не будет» [61, s. 189]. Однако, в отличие от романов А. Щипёрского и П. Хюлле, перспектива Рымкевича, во-первых, не ограничивает работу траура трауром по себе, во-вторых, не замыкается на травме *утраты* еврейского соседа, но открыто говорит о неразрывно связанных с ней проблемах польскости: «Каждый — я имею в виду поляков — должен сам с этим управиться. И, возможно, речь идет только о том, чтобы вот именно как-то с этим управиться, а не делать вид, что этого вообще не было» [61, s. 50]. Рымкевич открыто говорит о необходимости признать и осмыслить преступление: «Для меня это проблема поляков и евреев» [61, s. 19]; «...меня сейчас не интересует <...> вечный аспект или вечная природа этого вопроса. Я бы хотел знать, почему поляки шантажировали и выдавали евреев. Именно поляки и именно евреев» [61, s. 26]. А также декларирует, что польская идентичность должна базироваться на долге по отношению к убитым евреям: «Тот огромный долг, который мы должны выплатить, нужно разделить на маленькие части. Пускай каждый сделает то, что умеет. Так, чтобы каждый смог заплатить хотя бы часть» [61, s. 33].

Таким образом, роман, который можно назвать свидетельством тех, кто *не* пережил Холокост (потому что не был евреем или же потому, что был — и поэтому погиб), явился значимым художественным и этическим шагом в подготовке к проработке *польской* травмы, связанной с Холокостом, и требующей пересмотра самих принципов формирования коллективной идентичности. У Рымкевича речь еще не идет о реальном соучастии поляков в Холокосте, но именно сознание того, что спасение евреев было в Польше чрезвычайно «одинокой миссией» (достойной, по словам Б. Энгелькинг, особенного «уважения и восхищения, поскольку этим людям пришлось действовать в одиночку, во враждебной обстановке, среди тех, кто скептически относился к помощи евреям и кто в лучшем случае молчал, в худшем же — доносил немцам» [30]), порождает в его тексте изумленное перечисление тех, кто в описываемой ситуации не донес [61, s. 59], определение этого факта как чуда [61, s. 56–59], а также рассуждения о единственной возможной награде за спасение евреев — «...что-то вроде тотального прощения. <...> Поскольку ты прятал евреев, я предам забвению все твои грехи» [61, s. 60]. Рымкевич разделяет нарратив исторический и литературный («Пускай этим историки занимаются. Это работа для них. Пускай они опишут и взвесят, как мы тогда отнеслись к еврейскому народу и каковы наши вины и заслуги по отношению к этому народу» [61, s. 29]), однако в данном случае цели и — в конечном счете — результаты их совпадают. Художественный текст, «благодаря своему уникальному нарративу, переплавляющему реальное в фиктивное и наоборот», способен «совмещать в едином топосе <...> все ипостаси свидетеля, которым может выступать и автор, и герой, и читатель, и сам язык» [8, с. 271]. Нравственная «действенность» этого нарратива во многом основана на том, что Вислава Шимборская назвала «воображением сердца» [62], а другой польский нобелевский лауреат — Ольга Токарчук — сформулировала как идею «чуткого повествования»: «Литература основана на чуткости по отношению к каждому отличному от нашего бытию. Это основной психологический механизм романа» [55, s. 287–288]. Способность литературы к вовлечению читателя в текстовую реальность через процесс самоидентификации, к трансформации его в активного свидетеля позволяет ей постепенно, но глубоко воздействовать на социальную память.

Уже после «Умшлагплац» вышли исторические исследования, сделавшие неизбежным открытое признание вины не просто массового безраз-

личия к совершающейся рядом трагедии, но непосредственного *соучастия* поляков в Холокосте. Обращением к совести польского народа — «интервенцией историка в личную совесть каждого из нас по отдельности и всех вместе — как общества» (цит. по: [40, s. 426] — стала книга Я.Т. Гросса «Соседи. История уничтожения еврейского местечка» (2000). Исследование посвящено преступлению, «свидетелями или участниками» [34, s. 68] которого стали все без исключения польские жители Едвабне. «Соседи» были восприняты в Польше крайне болезненно[8], поскольку Гросс опроверг привычные схемы и роли, оспорил миф о польской невиновности: «До сих пор все шло по плану, каких-то евреев убивали плохие немцы, и нас, поляков, это не касалось, а теперь, даже если речь идет о провинциальном городке и далеком прошлом, все видится совсем иначе и касается нас непосредственно. Вот, что делает с читателем Гросс» [40, s. 428]. В последующие годы появился целый ряд научных исследований, посвященных Холокосту и польско-еврейским отношениям, прежде всего во время и после Второй мировой войны[9].

Это лишь часть пути, о котором говорит П. Рикёр, — «от репрезентации к объяснению / пониманию, от него же — к работе с документами, до последних свидетельств, о которых известно, что свод их расколот на голоса палачей, жертв, выживших, на голоса различным образом вовлеченных зрителей» [10, с. 366]. Однако, по словам Сола Фридлендера, «когда возвращается память» [5, с. 12–13], травма преодолевается — и другого пути нет.

Процесс осознания трагедии польско-еврейских отношений во время Холокоста сам по себе является для польского общества культурной травмой, поскольку оказывается «атакой на существенные и уязвимые элементы коллективной культуры» (цит. по: [11, с. 90]), требует необратимого пересмотра идентичности, а следовательно, «пытливого повторного вспоминания коллективного прошлого, ведь память <…> глубинно связана с ощущением “Я” в настоящем» [6, с. 32]. Это сложнейший социологический процесс, особенно учитывая устойчивость компенсаторного и терапевтического, порожденного негативным историческим опытом комплекса

8 Реакцией стало около 2000 публикаций. См. об этом: [23; 40, s. 426–474; 31; 17].

9 Прежде всего см.: [30, 28; 59; 26; 14; 27; 35; 56; 44; 36; 38; 25; 57; 58; 24, 43]. Кроме того, в 2003 г. при Институте философии и социологии ПАН был создан научно-исследовательский Центр исследования уничтожения евреев, который с 2005 г. выпускает ежегодное издание «Уничтожение евреев. Исследования и материалы».

героически-романтических ценностей, объединяющих польскую нацию и позволяющих приобщиться к этому коллективному опыту каждому его представителю. Неудивительны поэтому возобновившиеся в последующее десятилетие попытки «отретушировать реальность» [45], неудивительна подмена чувства вины агрессией [30]. Большинство поляков, по словам М. Орвид, «не осознает, что носит в себе образ преступления и еще не доросло до чувства вины» [46, s. 310]. Это подтверждает статистика: чувство стыда в связи с польско-еврейскими отношениями во время и после войны испытывает всего около одной десятой опрошенных (что, правда, больше, чем было зафиксировано в середине 1960-х гг., когда о нем говорило всего 4,5% респондентов [41, s. 31]); во время общепольского опроса в школах почти половина учащихся (46%) на вопрос, что произошло в Едвабне, ответила, что «немцы убили там поляков, укрывавших евреев». Проблема Холокоста для польского сознания сопряжена с мегаломанией и эгоцентризмом собственной романтической мартирологии: «Исследования общественного мнения показывают, что большинство поляков считает, будто поляки пострадали во время оккупации сильнее, чем евреи» [37] и т. д.). Фигура еврея — даже в ситуации почти полного отсутствия еврейского меньшинства в современной Польше — по-прежнему остается «эмблемой Чужого» [29], помогающей маркировать границы польской идентичности. В силу того, что эта — выпадающая из большого нарратива — часть польского опыта осталась, несмотря на «вездесущность еврейского отсутствия» [47], неосвоенной, Холокост остается «точкой отсчета для польского коллективного сознания» [20, s. 344].

Список литературы

Исследования

1 *Агамбен, Д.* Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2011. 192 с.

2 *Адельгейм И.Е.* Поэтизированная индульгенция. Феномен успеха романа Анджея Щипёрского «Начало» // Славянский альманах. 2021. № 1–2. С. 346–364. DOI: 10.31168/2073-5731.2021.1-2.4.01

3 *Адельгейм И.Е.* Они, мы, я... Реконструкция семейной идентичности и процесс нравственной самоидентификации в текстах Моники Шнайдерман и Елены Чижовой // Литература в социокультурном пространстве современной Централь-

ной и Юго-Восточной Европы: аксиологический дискурс. К 90-летию Галины Яковлевны Ильиной (по материалам III Хоревских чтений) / отв. ред. И.Е. Адельгейм. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2021. С. 54–88. DOI: 10.31168/2618-8554.2021.04

4 *Адельгейм И.Е.* Топос варшавского Муранова в польской прозе «внуков Холокоста» // Топос города в синхронии и диахронии: литературная парадигма Центральной и Юго-Восточной Европы / отв. ред. Н.Н. Старикова. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2023. С. 15–87. DOI: 10.31168/7576-0481-7.1

5 *Александер Дж., Куракин Д.Ю.* Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 5–40.

6 *Визигина А.В., Столин В.В.* Внутренний диалог и самоотношение // Психологический журнал. 1989. Т. 10, № 6. С. 50–57.

7 *Диди-Юберман Ж.* Изображения вопреки всему // Отечественные записки. 2008. № 4 (43). С. 77–94.

8 *Крюкова Е.Б., Коваль О.А.* Художественная достоверность морального свидетельства в романах Имре Кертеса // Имагология и компаративистика. 2023. № 19. С. 268–291. DOI: 10.17223/24099554/19/15

9 *Леви П.* Канувшие и спасенные. М.: Новое изд-во, 2010. 196 с.

10 *Рикёр П.* Память, история, забвение / пер. с фр. яз. И.И. Блауберг, И.С. Вдовина, О.И. Мачульская, Г.М. Тавризян. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. 728 с.

11 *Рождественская Е.* Репрезентация культурной травмы: музеефикация холокоста // Философско-литературный журнал «Логос». 2017. № 5 (120). С. 87–114. DOI: 10.22394/0869-5377-2017-5-87-111

12 *Розанова Л.В.* Внутренний диалог как фактор преодоления жизненного кризиса // Омский научный вестник. 2008. № 3 (67). С. 148–150.

13 *Скопин Д.А.* Клод Ланцман и Жорж Диди-Юберман: две теории репрезентации бесчеловечного опыта XX столетия // Вестник ВолГУ. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2015. № 2. С. 79–88. http://dx.doi.org/10.15688/jvolsu4.2015.2.8

14 *Bikont A.* My z Jedwabnego. Wołowiec: Czarne, 2004. 608 s.

15 *Błoński J.* Biedni Polacy patrzą na getto // Tygodnik Powszechny. 1987. № 2. S. 42–46.

16 *Chomątowska B.* Stacja Muranów. Wołowiec: Czarne, 2012. 461 s.

17 *Ciołkiewicz P.* Debata publiczna na temat mordu w Jedwabnem w kontekście przeobrażeń pamięci zbiorowej // Przegląd Socjologiczny. 2003. № 1. S. 285–306.

18 *Czapliński P.* Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje. Warszawa: W.A.B., 2009. 372 s.

19 *Czapliński P.* Poruszona mapa. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2016. 420 s.

20 *Czapliński P.* Zagłada — niedokończona narracja polskiej nowoczesności // Ślady obecności / red. Sł. Buryła, A. Molisa. Kraków: Universitas, 2010. S. 337–392.

21 Czarna dziura. Ze S. Krajewskim rozmawia E. Berberyusz // Tygodnik Powszechny. 1987. № 14. S. 4.
22 *Delaperrière M.* Miejsca pamięci czy pamięć miejsc? Kilka refleksji na temat uobecniania przeszłości w literaturze współczesnej // Ruch Literacki. 2013. Z. 1 (316). S. 49–61.
23 *Dobrosielski P.* Spory o Grossa. Polskie problemy z pamięcią o Żydach. Warszawa: Instytut Badań Literackich, 2017. 333 s.
24 *Engelking B.*, *Grabowski J.* Dalej jest noc. Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski. Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, 2018. 1700 s.
25 *Engelking B.* Jest taki piękny słoneczny dzień... Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942–1945. Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, 2011. 294 s.
26 *Engelking B.* Pamięć: historia Żydów polskich przed, w czasie i po Zagładzie. Warszawa: Fundacja Shalom, 2004. 352 s.
27 *Engelking B.* Prowincja noc. Życie i zagłada Żydów w dystrykcie warszawskim. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2007. 646 s.
28 *Engelking B.* «Szanowny panie gistapo»: donosy do władz niemieckich w Warszawie i okolicach w latach 1940–1941. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2003. 116 s.
29 *Engelking B.* W sprawie «polskich obozów koncentracyjnych» musimy użyć raczej skalpela niż siekiery. Wywiad // Gazeta.pl Weekend URL: http://weekend.gazeta.pl/weekend/1,152121,22970864,prof-barbara-engelking- -w-sprawie-polskich-obozow-koncentracyjnych.html#Z_MT (дата обращения: 10.02.2024).
30 *Engelking B.* Zagłada i pamięć. Doświadczenia Holocaustu i jego konsekwencje opisane na podstawie relacji autobiograficznych. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2001. 318 s.
31 *Forecki P.* Spór o Jedwabne. Analiza debaty publicznej. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2008. 142 s.
32 *Głowiński M.* Esej Błońskiego po latach // Zagłada Żydów. Studia i materiały. 2006. № 2. S. 12–20.
33 *Głowiński M.* Głód i śmierć. O antologii Marty Janczewskiej i Jacka Leociaka Archiwum Ringelbluma // Teksty Drugie. 2020. № 6. S. 115-124.
34 *Gross J.T.* Sąsiedzi. Historia Zagłady żydowskiego miasteczka. Sejny: Pogranicze, 2000. 157 s.
35 *Gross J.T.* Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści. Kraków: Znak, 2008. 352 s.
36 *Gross J.T.* Złote żniwa. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach zagłady Żydów. Kraków: Znak, 2011. 198 s.

37 J.T. Gross o polskim udziale w Zagładzie: Postawcie pomniki wywiezionym z miasteczek Żydom zamiast Kaczyńskiemu. Rozmowa Sławomira Sierakowskiego // Krytyka Polityczna. 2018. 12.II. URL: http://krytykapolityczna.pl/kraj/jan-tomaszgross-slawomir-sierakowski-wywiad-polska-antysemityzm-holokaust/ (дата обращения: 09.02.2024).
38 *Janicka E.* Festung Warschau. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2011. 392 s.
39 *Koźmińska-Frejlak E.* Świadkowie Zagłady — Holocaust jako zbiorowe doświadczenie Polaków // Przegląd Socjologiczny. 2002. № 2. S. 181–206.
40 *Krupa B.* Opowiedzieć Zagładę. Polska proza i historiografia wobec Holocaustu (1987–2003). Kraków: Universitas, 2013. 569 s.
41 *Kucia M.* Polacy wobec Auschwitz, Zagłady i Żydów w świetle badań socjologicznych z 2010 roku i badań wcześniejszych // Antysemityzm, Holokaust, Auschwitz w badaniach społecznych / red. M. Kucia. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011. S. 11–36.
42 *Leociak J.* Aryjskim tramwajem przez warszawskie getto, czyli hermeneutyka pustego miejsca // Maski współczesności. O literaturze i kulturze XX wieku / Red. L. Burska, M. Zaleski. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2001. S. 75–87.
43 *Leociak J.* Młyny Boże. Zapiski o Kościele i Zagładzie. Wołowiec: Czarne, 2018. 200 s.
44 *Leociak J.* Ratowanie. Opowieści Polaków i Żydów. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2010. 313 s.
45 Marzec wiecznie żywy. Z Jackiem Leociakiem rozmawia Adam Puchejda // Kultura Liberalna. 2018. № 6. URL: https://kulturaliberalna.pl/2018/02/06/leociak-puchejda-zydzi-polacy-nacjonalizm/ (дата обращения: 01.02.2024).
46 *Orwid M.* Przeżyć… i co dalej? Rozmawiają K. Zimmerer, K. Szwajca. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006. 346 s.
47 *Paziński P.* Ślady w skażonym krajobrazie. URL: // https://nowe-peryferie.pl/index.php/201709/slady-skazonym-krajobrazie (дата обращения: 10.02.2024).
48 *Romanowski A.* Biedni Polacy patrzą na siebie // Znak. 1988. № 5–6. S. 141–159.
49 *Rymanowski W.* Siewca antysemityzmu? // Życie Literackie. 1987. № 15. S. 13.
50 *Salmonowicz St.* Głębokie korzenie i długi żywot stereotypów // Tygodnik Powszechny. 1987. № 6. S. 5.
51 *Sawisz A.* Obraz Żydów i stosunków polskożydowskich w listach telewidzów po emisji filmu «Shoah» // «Bliscy i dalecy». Studia nad postawami wobec innych narodów, ras i grup etnicznych. / red. A. Jasińska-Kania. Warszawa: Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 1992. T. 2. S. 137–165.
52 *Sendyka R.* Pryzma. Zrozumieć nie-miejsce pamięci // Teksty Drugie. 2013. № 1/2. S. 323–244.
53 *Siła-Nowicki W.* Janowi Błońskiemu w odpowiedzi // Tygodnik Powszechny. 1987. № 13. S. 4.

54 *Steinlauf M.* Pamięć nieprzyswojona. Warszawa: Cyklady, 2001. 146 s.
55 *Tokarczuk O.* Czuły narrator. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020. 320 s.
56 *Tokarska-Bakir J.* Legendy o krwi. Antropologia przesądu. Warszawa: W.A.B., 2008. 795 s.
57 *Tokarska-Bakir J.* Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski lat 1939–1946. Wołowiec: Czarne, 2012. 400 s.
58 *Tokarska-Bakir J.* Pod klątwą. Portret społeczny pogromu kieleckiego. Kraków: Czarna owca, 2018. T. 1. 768 s.
59 *Tokarska-Bakir J.* Rzeczy mgliste. Sejny: Pogranicze, 2004. 224 s.
60 *Turowicz J.* Racje polskie i racje żydowskie // Tygodnik Powszechny. 1987. № 14. S. 1, 4.

Источники

61 *Rymkiewicz J.M.* Umschlagplatz. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1988. 190 s.
62 *Szymborska W.* Drobne ogłoszenia. URL: https://polska-poezja.com/wislawa-szymborska/drobne-ogloszenia/ (дата обращения: 10.02.2024).

References

1 Agamben, D. *Homo sacer. Chto ostaetsia posle Osventsima: arkhiv i svidetel'* [*Homo Sacer. What Remains After Auschwitz: Archive and Witness*]. Moscow, Evropa Publ., 2011. 192 p. (In Russ.)
2 Adel'geim, I.E. "Poetizirovannaia indul'gentsiia. Fenomen uspekha romana Andzheia Shchiperskogo 'Nachalo'." ["A Poeticised Indulgence. 'The Beginning' by Andrzej Szczypiorski: A Story of Success"]. *Slavianskii al'manakh*, no. 1–2, 2021, pp. 346–364. DOI: 10.31168/2073-5731.2021.1-2.4.01 (In Russ.)
3 Adel'geim, I.E. "Oni, my, ia… Rekonstruktsiia semeinoi identichnosti i protsess nravstvennoi samoidentifikatsii v tekstakh Moniki Shnaiderman i Eleny Chizhovoi" ["They, We, Me… Reconstruction of Family Identity and the Process of Moral Self-Identification in Monika Sznajderman's and Elena Chizhova's Texts"]. Adel'geim, I.E., editor. *Literatura v sotsiokul'turnom prostranstve sovremennoi Tsentral'noi i Iugo-Vostochnoi Evropy: aksiologicheskii diskurs. K 90-letiiu Galiny Iakovlevny Il'inoi (po materialam III Khorevskikh chtenii)* [*Literature in the Socio-Cultural Space of Modern Central and South-Eastern Europe: Axiological Discourse. On the 90th Anniversary of Galina Yakovlevna Ilyina (Proceedings of the III Khorev Readings)*]. Moscow, Institute of Slavic and Balkan Studies RAS Publ., 2021, pp. 54–88. DOI: 10.31168/2618-8554.2021.04 (In Russ.)
4 Adel'geim, I.E. "Topos varshavskogo Muranova v pol'skoi proze 'vnukov Kholokosta'." ["Topos of Warsaw Muranów in the Polish Prose of the 'Grandchildren of the

Holocaust'."] *Topos goroda v sinkhronii i diakhronii: literaturnaia paradigma Tsentral'noi i Iugo-Vostochnoi Evropy* [*The Topos of the City in Synchronicity and Diachrony: A Literary Paradigm of Central and South-Eastern Europe*]. Moscow, Institute of Slavic and Balkan Studies of the Russian academy of sciences Publ., 2023, pp. 15–87. DOI: 10.31168/7576-0481-7.1 (In Russ.)

5 Aleksander, Dzh, and D.Iu. Kurakin. "Kul'turnaia travma i kollektivnaia identichnost'" ["Cultural Trauma and Collective Identity"]. *Sotsiologicheskii zhurnal*, no. 3, 2012, pp. 5–40. (In Russ.)

6 Vizigina, A.V., and V.V. Stolin. "Vnutrennii dialog i samootnoshenie" ["Internal Dialogue and Self-Perception"]. *Psikhologicheskii zhurnal*, vol. 10, no. 6, 1989, pp. 50–57. (In Russ.)

7 Didi-Huberman, Zh. "Izobrazhenyia vopreki vsemu" ["Images in Spite of All"]. *Otechestvennye zapiski*, no. 4 (43), 2008, pp. 77–94. (In Russ.)

8 Kriukova, E.B., and O.A. Koval'. "Khudozhestvennaia dostovernost' moral'nogo svidetel'stva v romanakh Imre Kertesa" ["The Literary Truth of Moral Testimony in Imre Kertész's Novels"]. *Imagologiia i komparativistika*, no. 19, 2023, pp. 268–291. DOI: 10.17223/24099554/19/15 (In Russ.)

9 Levi, P. *Kanuvshie i spasennye* [*The Drowned and the Saved*]. Moscow, Novoe izdatel'stvo Publ., 2010. 196 p. (In Russ.)

10 Riker, P. *Pamiat', istoriia, zabvenie* [*Memory, History, Forgetting*]. Moscow, Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury Publ., 2004. 728 p. (In Russ.)

11 Rozhdestvenskaia, E. "Reprezentatsiia kul'turnoi travmy: muzeefikatsiia kholokosta" ["Representation of Cultural Trauma: The Museification of the Holocaust"]. *Filosofsko-literaturnyi zhurnal "Logos"*, no. 5 (120), 2017, pp. 87–114. DOI: 10.22394/0869-5377-2017-5-87-111 (In Russ.)

12 Rozanova, L.V. "Vnutrennii dialog kak faktor preodoleniia zhiznennogo krizisa" ["Internal Dialogue as a Factor in Overcoming Life Crisis"]. *Omskii nauchnyi vestnik*, no. 3 (67), 2008, pp. 148–150. (In Russ.)

13 Skopin, D.A. "Klod Lantsman i Zhorzh Didi-Iuberman: dve teorii reprezentatsii beschelovechnogo opyta XX stoletiia" ["Claude Lanzmann and Georges Didi-Huberman: Two Theories of Representing the 20th Century Inhuman Experience"]. *Vestnik VolGU. Seriia 4: Istoriia. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniia*, no. 2, 2015, pp. 79–88. http://dx.doi.org/10.15688/jvolsu4.2015.2.8 (In Russ.)

14 Bikont, Anna. *My z Jedwabnego*. Wołowiec, Czarne, 2004. 608 s. (In Polish)

15 Błoński, Jan. "Biedni Polacy patrzą na getto." *Tygodnik Powszechny*, no. 2, 1987, ss. 42–46. (In Polish)

16 Chomątowska, Beata. *Stacja Muranów*. Wołowiec, Czarne, 2012. 461 s. (In Polish)

17 Ciołkiewicz, Paweł. "Debata publiczna na temat mordu w Jedwabnem w kontekście przeobrażeń pamięci zbiorowej." *Przegląd Socjologiczny*, no. 1, 2003, ss. 285–306. (In Polish)

18 Czapliński, Przemysław. *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*. Warszawa, W.A.B., 2009. 372 s. (In Polish)
19 Czapliński, Przemysław. *Poruszona mapa*. Kraków, Wydawnictwo Literackie, 2016. 420 s. (In Polish)
20 Czapliński, Przemysław. "Zagłada — niedokończona narracja polskiej nowoczesności." Buryła, Sławomir, i Alina Molisa, redaktorzy. *Ślady obecności*. Kraków, Universitas, 2010, ss. 337–392. (In Polish)
21 "Czarna dziura. Ze S. Krajewskim rozmawia E. Berberyusz." *Tygodnik Powszechny*, no. 14, 1987, s. 4. (In Polish)
22 Delaperrière, Maria. "Miejsca pamięci czy pamięć miejsc? Kilka refleksji na temat uobecniania przeszłości w literaturze współczesnej." *Ruch Literacki*, no. 1 (316), 2013, ss. 49–61. (In Polish)
23 Dobrosielski, Paweł. *Spory o Grossa. Polskie problemy z pamięcią o Żydach*. Warszawa, Instytut Badań Literackich, 2017. 261 s. (In Polish)
24 Engelking, Barbara, i Jan Grabowski. *Dalej jest noc. Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski*. Warszawa, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, 2018. 1700 s. (In Polish)
25 Engelking, Barbara. *Jest taki piękny słoneczny dzień... Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942–1945*. Warszawa, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, 2011. 294 s. (In Polish)
26 Engelking, Barbara. *Pamięć: historia Żydów polskich przed, w czasie i po Zagładzie*. Warszawa, Fundacja Shalom, 2004. 352 s. (In Polish)
27 Engelking, Barbara. *Prowincja noc. Życie i zagłada Żydów w dystrykcie warszawskim*. Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2007. 646 s. (In Polish)
28 Engelking, Barbara. *"Szanowny panie gistapo": donosy do władz niemieckich w Warszawie i okolicach w latach 1940–1941*. Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2003. 116 s. (In Polish)
29 Engelking, Barbara. "W sprawie 'polskich obozów koncentracyjnych' musimy użyć raczej skalpela niż siekiery. Wywiad." *Gazeta.pl Weekend*. Available at: http://weekend.gazeta.pl/weekend/1,152121,22970864,prof-barbara-engelking- -w-sprawie-polskich-obozow-koncentracyjnych.html#Z_MT (Accessed 10 February 2024). (In Polish)
30 Engelking, Barbara. *Zagłada i pamięć. Doświadczenia Holocaustu i jego konsekwencje opisane na podstawie relacji autobiograficznych*. Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2001. 318 s. (In Polish)
31 Forecki, Piotr. *Spór o Jedwabne. Analiza debaty publicznej*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2008. 142 s. (In Polish)
32 Głowiński, Michał. "Esej Błońskiego po latach." *Zagłada Żydów. Studia i materiały*, no. 2, 2006, ss. 12–20. (In Polish)

33 Głowiński, Michał. "Głód i śmierć. O antologii Marty Janczewskiej i Jacka Leociaka Archiwum Ringelbluma." *Teksty Drugie*, no. 6, 2020, ss. 115–124. (In Polish)
34 Gross, Jan Tomasz. *Sąsiedzi. Historia Zagłady żydowskiego miasteczka*. Sejny, Pogranicze, 2000. 157 s. (In Polish)
35 Gross, Jan Tomasz. *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*. Kraków, Znak, 2008. 352 s. (In Polish)
36 Gross, Jan Tomasz. *Złote żniwa. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach zagłady Żydów*. Kraków, Znak, 2011. 198 s. (In Polish)
37 "J.T. Gross o polskim udziale w Zagładzie: Postawcie pomniki wywiezionym z miasteczek Żydom zamiast Kaczyńskiemu. Rozmowa Sławomira Sierakowskiego." *Krytyka Polityczna,* 12.II.2018. Available at: http://krytykapolityczna.pl/kraj/jan-tomaszgross-slawomir-sierakowski-wywiad-polska-antysemityzm-holokaust/ (Accessed 09 February 2024). (In Polish)
38 Janicka, Elżbieta. *Festung Warschau*. Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2011. 392 s. (In Polish)
39 Koźmińska-Frejlak, Ewa. "Świadkowie Zagłady — Holocaust jako zbiorowe doświadczenie Polaków." *Przegląd Socjologiczny*, no. 2, 2002, ss. 181–206. (In Polish)
40 Krupa, Bartłomiej. *Opowiedzieć Zagładę. Polska proza i historiografia wobec Holocaustu (1987–2003)*. Kraków, Universitas, 2013. 569 s. (In Polish)
41 Kucia, Marek. "Polacy wobec Auschwitz, Zagłady i Żydów w świetle badań socjologicznych z 2010 roku i badań wcześniejszych." Kucia, Marek, redaktor. *Antysemityzm, Holokaust, Auschwitz w badaniach społecznych*. Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011, ss. 11–36. (In Polish)
42 Leociak, Jacek. "Aryjskim tramwajem przez warszawskie getto, czyli hermeneutyka pustego miejsca." Burska, Lidia, i Marek Zaleski, redaktorzhy. *Maski współczesności. O literaturze i kulturze XX wieku*. Warszawa, Wydawnictwo IBL PAN, 2001, ss. 75–87. (In Polish)
43 Leociak, Jacek. *Młyny Boże. Zapiski o Kościele i Zagładzie*. Wołowiec, Czarne, 2018. 200 s. (In Polish)
44 Leociak, Jacek. *Ratowanie. Opowieści Polaków i Żydów*. Kraków, Wydawnictwo Literackie, 2010. 313 s. (In Polish)
45 "Marzec wiecznie żywy. Z Jackiem Leociakiem rozmawia Adam Puchejda." *Kultura Liberalna*, no. 6, 2018. Available at: https://kulturaliberalna.pl/2018/02/06/leociak-puchejda-zydzi-polacy-nacjonalizm/ (Accessed 01 February 2024). (In Polish)
46 Orwid, Maria. *Przeżyć... i co dalej? Rozmawiają K. Zimmerer, K. Szwajca*. Kraków, Wydawnictwo Literackie, 2006. 346 s. (In Polish)
47 Paziński, Piotr. "Ślady w skażonym krajobrazie." Available at: https://nowe-peryferie.pl/index.php/201709/slady-skazonym-krajobrazie (Accessed 10 February 2024). (In Polish)

48 Romanowski, Andrzej. "Biedni Polacy patrzą na siebie." *Znak*, no. 5–6, 1988, ss. 141–159. (In Polish)
49 Rymanowski, Witold. "Siewca antysemityzmu?" *Życie Literackie*, no. 15, 1987, s. 13. (In Polish)
50 Salmonowicz, Stanisław. "Głębokie korzenie i długi żywot stereotypów." *Tygodnik Powszechny*, no. 6, 1987, s. 5. (In Polish)
51 Sawisz, Anna. "Obraz Żydów i stosunków polskożydowskich w listach telewidzów po emisji filmu 'Shoah'." Jasińska-Kania, Aleksandra, redaktor. *"Bliscy i dalecy." Studia nad postawami wobec innych narodów, ras i grup etnicznych*, t. 2. Warszawa, Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 1992, ss. 137–165. (In Polish)
52 Sendyka, Roma. "Pryzma. Zrozumieć nie-miejsce pamięci." *Teksty Drugie*, no. 1/2, 2013, ss. 323–244. (In Polish)
53 Siła-Nowicki, Władysław. "Janowi Błońskiemu w odpowiedzi." *Tygodnik Powszechny*, no. 13, 1987, s. 4. (In Polish)
54 Steinlauf, Michael. *Pamięć nieprzyswojona*. Warszawa, Cyklady, 2001. 146 s. (In Polish)
55 Tokarczuk, Olga. *Czuły narrator*. Kraków, Wydawnictwo Literackie, 2020. 320 s. (In Polish)
56 Tokarska-Bakir, Joanna. *Legendy o krwi. Antropologia przesądu*. Warszawa, W.A.B., 2008. 795 s. (In Polish)
57 Tokarska-Bakir, Joanna. *Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski lat 1939–1946.* Wołowiec, Czarne, 2012. 400 s. (In Polish)
58 Tokarska-Bakir, Joanna. *Pod klątwą. Portret społeczny pogromu kieleckiego*, t. 1. Kraków, Czarna owca, 2018. 768 s. (In Polish)
59 Tokarska-Bakir, Joanna. *Rzeczy mgliste.* Sejny, Pogranicze, 2004. 224 s. (In Polish)
60 Turowicz, Jerzy. "Racje polskie i racje żydowskie." *Tygodnik Powszechny*, no. 14, 1987, ss. 1, 4. (In Polish)